

Giorgio
Agamben

Che cos'è il contemporaneo

e altri scritti

i sassi nottetempo

ISBN 978-88-7452-251-4
Che cos'è un dispositivo
© 2006 Giorgio Agamben
© 2006 nottetempo srl
Che cos'è il contemporaneo
© 2008 nottetempo srl
La chiesa e il regno
© 2010 nottetempo srl
via Zanardelli, 34 - 00186 Roma
www.edizioninottetempo.it
nottetempo@edizioninottetempo.it
Progetto grafico: Studio Cerri Associati

Giorgio Agamben

3 sassi

Che cos’è un dispositivo
Che cos’è il contemporaneo
La Chiesa e il Regno

nottetempo



Giorgio Agamben

Che cos'è un dispositivo?

i sassi nottetempo

1. Le questioni terminologiche sono importanti in filosofia. Come ha detto una volta un filosofo per il quale ho il piú grande rispetto, la terminologia è il momento poetico del pensiero. Ciò non significa che i filosofi debbano ogni volta necessariamente definire i loro termini tecnici. Platone non ha mai definito il piú importante dei suoi termini: idea. Altri invece, come Spinoza e Leibniz, preferiscono definire *more geometrico* la loro terminologia.

L'ipotesi che intendo proporvi è che la parola "dispositivo" sia un termine tecnico decisivo nella strategia del pensiero di Foucault. Egli lo usa spesso soprattutto a partire dalla metà degli anni Settanta, quando comincia a occuparsi di quello che chiamava la "governamentalità" o il "governo degli uomini". Benché non ne dia mai una vera e propria definizione, egli si avvicina a qualcosa come una definizione in un'intervista del 1977:

"Ciò che io cerco di individuare con questo nome, è, innanzitutto, un insieme assolutamente eterogeneo che implica discorsi, istituzioni, strutture architettoniche, decisioni regolative, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali e filantropiche, in breve: tanto del detto che del non-detto, ecco gli elementi del dispositivo. Il dispositivo è la rete che si stabilisce fra questi elementi…

…col termine dispositivo, intendo una specie – per cosí dire – di formazione che in un certo momento storico ha avuto come funzione essenziale di rispondere a un'urgenza. Il dispositivo ha dunque una funzione eminentemente strategica…

Ho detto che il dispositivo è di natura essenzialmente strategica, il che implica che si tratti di una certa manipolazione di rapporti di forza, di un intervento razionale e concertato nei

rapporti di forza, sia per orientarli in una certa direzione, sia per bloccarli o per fissarli e utilizzarli. Il dispositivo è sempre iscritto in un gioco di potere e, insieme, sempre legato a dei limiti del sapere, che derivano da esso e, nella stessa misura, lo condizionano. Il dispositivo è appunto questo: un insieme di strategie di rapporti di forza che condizionano certi tipi di sapere e ne sono condizionati".

(*Dits et écrits*, vol. iii, pp. 299-300)

Riassumiamo brevemente i tre punti:

a. È un insieme eterogeneo, che include virtualmente qualsiasi cosa, linguistico e non-linguistico allo stesso titolo: discorsi, istituzioni, edifici, leggi, misure di polizia, proposizioni filosofiche ecc. Il dispositivo in se stesso è la rete che si stabilisce tra questi elementi.

b. Il dispositivo ha sempre una funzione strategica concreta e si iscrive sempre in una relazione di potere.

c. Come tale, risulta dall'incrocio di relazioni di potere e di relazioni di sapere.

2. Vorrei ora provare a tracciare una sommaria genealogia di questo termine prima all'interno dell'opera di Foucault e poi in un contesto storico piú ampio.

Alla fine degli anni Sessanta, piú o meno al momento in cui scrive *L'archeologia del sapere*, per definire l'oggetto delle sue ricerche Foucault non usa il termine dispositivo ma quello, etimologicamente vicino, "positivité", positività, anche questa volta senza definirlo.

Mi sono spesso chiesto dove Foucault avesse trovato questo termine, fino al momento in cui, non molti mesi fa, ho riletto il saggio di Jean Hyppolite *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Voi conoscete probabilmente il forte rapporto che legava Foucault a Hyppolite, che egli definisce talvolta "il mio maestro" (Hyppolite era stato effettivamente suo insegnate prima durante la *khâgne* al liceo Henri iv e poi all'*Ecole normale*).

Il capitolo terzo del saggio di Hyppolite porta il titolo: *Raison et histoire. Les idées de positivité et de destin* (Ragione e storia. Le

idee di positività e di destino). Egli concentra qui la sua analisi su due opere hegeliane del cosiddetto periodo di Berna e Francoforte (1795-96): la prima è “Lo spirito del cristianesimo e il suo destino” e la seconda – quella da cui proviene il termine che ci interessa – “La positività della religione cristiana” (*Die Positivität der christliche Religion*). Secondo Hyppolite, “destino” e “positività” sono due concetti-chiave del pensiero hegeliano. In particolare, il termine “positività” ha in Hegel il suo luogo proprio nell’opposizione fra “religione naturale” e “religione positiva”. Mentre la religione naturale riguarda l’immediata e generale relazione della ragione umana col divino, la religione positiva o storica comprende l’insieme delle credenze, delle regole e dei riti che in una certa società e in un certo momento storico sono imposti agli individui dall’esterno. “Una religione positiva,” scrive Hegel in un passo che Hyppolite cita, “implica dei sentimenti che vengono impressi nelle anime attraverso una costrizione e dei comportamenti che sono il risultato di un rapporto di comando e di obbedienza e che vengono compiuti senza un diretto interesse”[1].

Hyppolite mostra come l’opposizione fra natura e positività corrisponda, in questo senso, alla dialettica fra libertà e costrizione e fra ragione e storia. In un passo che non può non aver suscitato la curiosità di Foucault e che contiene qualcosa di piú che un presagio della nozione di dispositivo, egli scrive: “Si vede qui il nodo problematico implicito nel concetto di positività, e i tentativi successivi di Hegel per unire dialetticamente – una dialettica che non ha ancora preso coscienza di se stessa – la *pura ragione* (teorica e soprattutto pratica) e la positività, cioè *l’elemento storico*. In un certo senso, la positività è considerata da Hegel come un ostacolo alla libertà umana, e come tale viene condannata. Investigare gli elementi positivi di una religione, e si potrebbe già aggiungere di uno stato sociale, significa scoprire ciò che in essi è imposto attraverso una costrizione agli uomini, ciò che rende opaca la purezza della ragione; ma, in un altro senso, che nel corso dello sviluppo del pensiero hegeliano finisce col prevalere, la positività deve essere riconciliata con la ragione, che perde allora il suo carattere astratto e si adegua alla

ricchezza concreta della vita. Si comprende dunque come il concetto di positività sia al centro delle prospettive hegeliane"[2].

Se "positività" è il nome che, secondo Hyppolite, il giovane Hegel dà all'elemento storico, con tutto il suo carico di regole, riti e istituzioni che vengono imposti agli individui da un potere esterno, ma che vengono, per cosí dire, interiorizzati nei sistemi delle credenze e dei sentimenti, allora Foucault, prendendo in prestito questo termine (che diventerà piú tardi "dispositivo") prende posizione rispetto a un problema decisivo, che è anche il suo problema piú proprio: la relazione fra gli individui come esseri viventi e l'elemento storico, intendendo con questo termine l'insieme delle istituzioni, dei processi di soggettivazione e delle regole in cui si concretizzano le relazioni di potere. Lo scopo ultimo di Foucault non è, però, come in Hegel, quello di riconciliare i due elementi. E nemmeno di enfatizzare il conflitto fra di essi. Si tratta per lui piuttosto di investigare i modi concreti in cui le positività (o i dispositivi) agiscono nelle relazioni, nei meccanismi e nei "giochi" del potere.

3. Dovrebbe ora essere chiaro in che senso ho avanzato l'ipotesi che il termine "dispositivo" sia un termine tecnico essenziale del pensiero di Foucault. Non si tratta di un termine particolare, che si riferisce soltanto a questa o quella tecnologia del potere. È un termine generale, che ha la stessa ampiezza che, secondo Hyppolite, "positività" ha per il giovane Hegel e, nella strategia di Foucault, esso viene a occupare il posto di quelli che egli definisce criticamente "gli universali" (*les universaux*). Foucault, come sapete, ha sempre rifiutato di occuparsi di quelle categorie generali o enti di ragione che egli chiama appunto "gli universali", come lo Stato, la Sovranità, la Legge, il Potere. Ma questo non significa che non vi siano, nel suo pensiero, concetti operativi di carattere generale. I dispositivi sono, appunto, ciò che nella strategia foucaldiana prende il posto degli universali: non semplicemente questa o quella misura di polizia, questa o quella tecnologia del potere, e nemmeno una generalità ottenuta per astrazione: piuttosto, come diceva nell'intervista del 1977, "la rete (*le réseau*) che si stabilisce tra questi elementi".

Se proviamo ora a esaminare la definizione del termine "dispositivo" che si trova nei dizionari francesi di uso comune, vediamo che questi distinguono tre significati del termine:

a. Un senso giuridico in senso stretto: "Il dispositivo è la parte di un giudizio che contiene la decisione separatamente dalle motivazioni". Cioè la parte della sentenza (o di una legge) che decide e dispone

b. Un significato tecnologico: "Il modo in cui sono disposti i pezzi di una macchina o di un meccanismo e, per estensione, il meccanismo stesso"

c. Un significato militare: "L'insieme dei mezzi disposti in conformità di un piano".

Tutti e tre questi significati sono, in qualche modo, presenti nell'uso foucaldiano. Ma i dizionari, in particolare quelli che non hanno un carattere storico-etimologico, operano dividendo e separando i vari significati di un termine. Questa frammentazione, tuttavia, corrisponde in genere allo svolgimento e all'articolazione storica di un unico significato originale, che è importante non perdere di vista. Qual è, nel caso del termine "dispositivo", questo significato? Certo il termine, nell'uso comune come in quello foucaldiano, sembra rimandare a un insieme di pratiche e meccanismi (insieme linguistici e non linguistici, giuridici, tecnici e militari) che hanno lo scopo di far fronte a un'urgenza e di ottenere un effetto piú o meno immediato. Ma in quale strategia di prassi o di pensiero, in quale contesto storico il termine moderno ha avuto origine?

4. Negli ultimi tre anni, mi sono andato sempre piú addentrando in una ricerca di cui comincio soltanto ora a intravedere la fine e che potrei definire con qualche approssimazione come una genealogia teologica dell'economia. Nei primi secoli della storia della Chiesa – diciamo fra il secondo e il sesto secolo – il termine greco *oikonomia* svolse nella teologia una funzione decisiva. *Oikonomia* significa in greco l'amministrazione dell'oikos, della casa e, piú generalmente, gestione, *management*. Si tratta, come dice Aristotele (Pol. 1255 b 21), non di un paradigma epistemico, ma di una prassi, di

un’attività pratica che deve di volta in volta far fronte a un problema e a una situazione particolare. Perché i padri sentirono il bisogno di introdurre questo termine in teologia? Come si arrivò a parlare di una “economia divina”?

Si trattava, per l’appunto, di un problema estremamente delicato e vitale, forse della questione decisiva nella storia della teologia cristiana: la Trinità. Quando, nel corso del secondo secolo, si cominciò a discutere di una trinità di figure divine, il Padre, il Figlio e lo Spirito, vi fu, come c’era da aspettarsi, all’interno della Chiesa una fortissima resistenza da parte di persone ragionevoli che pensavano con raccapriccio che, in questo modo, si rischiava di reintrodurre il politeismo e il paganesimo nella fede cristiana. Per convincere questi ostinati avversari (che furono poi definiti “monarchiani”, cioè fautori del governo di uno solo), teologi come Tertulliano, Ippolito, Ireneo e molti altri non trovarono di meglio che servirsi del termine *oikonomia*. Il loro argomento era press’a poco il seguente: “Dio, quanto al suo essere e alla sua sostanza, è, certamente, uno; ma quanto alla sua *oikonomia*, cioè al modo in cui amministra la sua casa, la sua vita e il mondo che ha creato, egli è, invece, triplice. Come un buon padre può affidare al figlio lo svolgimento di certe funzioni e di certi compiti, senza perdere per questo il suo potere e la sua unità, cosí Dio affida a Cristo l’‘economia’, l’amministrazione e il governo della storia degli uomini”. Il termine *oikonomia* si andò cosí specializzando per significare in particolare l’incarnazione del Figlio e l’economia della redenzione e della salvezza (per questo, in alcune sette gnostiche, Cristo finí col chiamarsi “l’uomo dell’economia”, *ho anthropos tes oikonomias*). I teologi si abituarono a poco a poco a distinguere fra un “discorso – o *logos* – della teologia” e un “*logos* dell’economia” e l’*oikonomia* divenne cosí il dispositivo attraverso cui il dogma trinitario e l’idea di un governo divino provvidenziale del mondo furono introdotti nella fede cristiana.

Ma, come spesso avviene, la frattura che i teologi avevano cercato in questo modo di evitare e di rimuovere in Dio sul piano dell’essere, riapparve nella forma di una cesura che separa in Dio essere e azione, ontologia e prassi. L’azione (l’economia, ma

anche la politica) non ha alcun fondamento nell'essere: questa è la schizofrenia che la dottrina teologica dell'*oikonomia* lascia in eredità alla cultura occidentale.

5. Penso che anche attraverso questa esposizione sommaria, vi siate resi conto della centralità e dell'importanza della funzione che la nozione di *oikonomia* ha svolto nella teologia cristiana. Già a partire da Clemente di Alessandria, essa si fonde con la nozione di provvidenza, e va a significare il governo salvifico del mondo e della storia degli uomini. Ebbene: qual'è la traduzione di questo fondamentale termine greco negli scritti dei padri latini? *Dispositio*.

Il termine latino *dispositio*, da cui deriva il nostro termine "dispositivo", viene dunque ad assumere su di sé tutta la complessa sfera semantica dell'*oikonomia* teologica. I "dispositivi" di cui parla Foucault sono in qualche modo connessi con questa eredità teologica, possono essere in qualche modo ricondotti alla frattura che divide e, insieme, articola in Dio essere e prassi, la natura o essenza e l'operazione attraverso cui egli amministra e governa il mondo delle creature. Il termine dispositivo nomina ciò in cui e attraverso cui si realizza una pura attività di governo senza alcun fondamento nell'essere. Per questo i dispositivi devono sempre implicare un processo di soggettivazione, devono, cioè, produrre il loro soggetto.

Alla luce di questa genealogia teologica, i dispositivi foucaldiani acquistano una pregnanza ancora piú decisiva, in un contesto in cui essi incrociano non soltanto la "positività" del giovane Hegel, ma anche il *Gestell* dell'ultimo Heidegger, la cui etimologia è affine a quella di *dis-positio*, *dis-ponere* (il tedesco *stellen* corrisponde al latino *ponere*). Quando Heidegger, in *Die Technik und die Kehre* (La tecnica e la svolta), scrive che *Ge-stell*, significa comunemente "apparato" (*Gerät*), ma che egli intende con questo termine "il raccogliersi di quel (dis)porre (*Stellen*), che (dis)pone dell'uomo, cioè esige da lui lo svelamento del reale sul modo dell'ordinare (Bestellen)", la prossimità di questo termine con la *dispositio* dei teologi e con i dispositivi di Foucault è evidente. Comune a tutti questi termini è il rimando a una

oikonomia, cioè a un insieme di prassi, di saperi, di misure, di istituzioni il cui scopo è di gestire, governare, controllare e orientare in un senso che si pretende utile i comportamenti, i gesti e i pensieri degli uomini.

6. Uno dei principi metodologici che seguo costantemente nelle mie ricerche è quello di individuare nei testi e nei contesti in cui lavoro quello che Feuerbach definiva l'elemento filosofico, cioè il punto della loro *Entwicklungs-fähigkeit* (letteralmente, capacità di sviluppo), il *locus* e il momento in cui essi sono suscettibili di uno sviluppo. Tuttavia, quando interpretiamo e svolgiamo in questo senso il testo di un autore, viene il momento in cui cominciamo a renderci conto di non poter procedere oltre senza contravvenire alle regole piú elementari dell'ermeneutica. Ciò significa che lo svolgimento del testo in questione ha raggiunto un punto di indecidibilità in cui diventa impossibile distinguere fra l'autore e l'interprete. Benchè questo sia per l'interprete un momento particolarmente felice, egli sa che è ora tempo di abbandonare il testo che sta analizzando e di procedere per conto proprio.

Vi invito pertanto ad abbandonare il contesto della filologia foucaldiana in cui ci siamo mossi finora e a situare i dispositivi in un nuovo contesto.

Vi propongo nulla di meno che una generale e massiccia partizione dell'esistente in due grandi gruppi o classi: da una parte gli esseri viventi (o le sostanze) e dall'altra i dispositivi in cui essi vengono incessantemente catturati. Da una parte, cioè, per riprendere la terminologia dei teologi, l'ontologia delle creature e dall'altra l'*oikonomia* dei dispositivi che cercano di governarle e guidarle verso il bene.

Generalizzando ulteriormente la già amplissima classe dei dispositivi foucaldiani, chiamerò dispositivo letteralmente qualunque cosa abbia in qualche modo la capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi degli esseri viventi. Non soltanto, quindi, le prigioni, i manicomi, il Panopticon, le scuole, la confessione, le fabbriche, le discipline, le

misure giuridiche ecc., la cui connessione col potere è in un certo senso evidente, ma anche la penna, la scrittura, la letteratura, la filosofia, l'agricoltura, la sigaretta, la navigazione, i computers, i telefoni cellulari e – perché no – il linguaggio stesso, che è forse il piú antico dei dispositivi, in cui migliaia e migliaia di anni fa un primate – probabilmente senza rendersi conto delle conseguenze cui andava incontro – ebbe l'incoscienza di farsi catturare.

Ricapitolando, abbiamo cosí due grandi classi, gli esseri viventi (o le sostanze) e i dispositivi. E, fra i due, come terzo, i soggetti. Chiamo soggetto ciò che risulta dalla relazione e, per cosí dire, dal corpo a corpo fra i viventi e i dispositivi. Naturalmente le sostanze e i soggetti, come nella vecchia metafisica, sembrano sovrapporsi, ma non completamente. In questo senso, per esempio, uno stesso individuo, una stessa sostanza, può essere il luogo di molteplici processi di soggettivazione: l'utilizzatore di telefoni cellulari, il navigatore in internet, lo scrittore di racconti, l'appassionato di tango, il no-global ecc.ecc. Alla crescita sterminata dei dispositivi nel nostro tempo, fa cosí riscontro una altrettanto sterminata proliferazione di processi di soggettivazione. Ciò può produrre l'impressione che la categoria della soggettività nel nostro tempo vacilli e perda consistenza; ma si tratta, per essere precisi, non di una cancellazione o di un superamento, ma di una disseminazione che spinge all'estremo l'aspetto di mascherata che ha sempre accompagnato ogni identità personale.

7. Non sarebbe probabilmente errato definire la fase estrema dello sviluppo capitalistico che stiamo vivendo come una gigantesca accumulazione e proliferazione di dispositivi. Certo fin da quando è apparso l'*homo sapiens* vi sono stati dispositivi, ma si direbbe che oggi non vi sia un solo istante nella vita degli individui che non sia modellato, contaminato o controllato da un qualche dispositivo. In che modo possiamo allora far fronte a questa situazione, quale strategia dobbiamo seguire nel nostro quotidiano corpo a corpo coi dispositivi? Non si tratta semplicemente di distruggerli, né, come suggeriscono alcuni ingenui, di usarli nel modo giusto.

Per esempio, vivendo in Italia, cioè in un paese in cui i gesti e i comportamenti degli individui sono stati rimodellati da cima a fondo dal telefono cellulare (detto familiarmente “telefonino”), io ho sviluppato un odio implacabile per questo dispositivo, che ha reso ancora piú astratti i rapporti fra le persone. Malgrado mi sia sorpreso piú volte a pensare a come distruggere o disattivare i telefonini e a come eliminare o almeno punire e imprigionare coloro che ne fanno uso, non credo che sia questa la soluzione giusta del problema.

Il fatto è che secondo ogni evidenza i dispositivi non sono un incidente in cui gli uomini sono caduti per caso, ma essi hanno la loro radice nello stesso processo di “ominizzazione” che ha reso “umani” gli animali che classifichiamo sotto la rubrica *homo sapiens*. L’evento che ha prodotto l’umano costituisce, infatti, per il vivente, qualcosa come una scissione, che riproduce in qualche modo la scissione che l’*oikonomia* aveva introdotto in Dio fra essere e azione. Questa scissione separa il vivente da se stesso e dal rapporto immediato con il suo ambiente, cioè con quello che Uexkühl e, dopo di lui, Heidegger chiamano il circolo ricettore-disinibitore. Spezzando o interrompendo questo rapporto, si producono per il vivente la noia – cioè la capacità di sospendere il rapporto immediato con i disinibitori – e l’Aperto, cioè la possibilità di conoscere l’ente in quanto ente, di costruire un mondo. Ma, con queste possibilità, è data immediatamente anche la possibilità dei dispositivi, che popolano l’Aperto di strumenti, oggetti, *gadgets*, cianfrusaglie e tecnologie di ogni tipo. Attraverso i dispositivi, l’uomo cerca di far girare a vuoto i comportamenti animali che si sono separati da lui e di godere cosí dell’Aperto come tale, dell’ente in quanto ente. Alla radice di ogni dispositivo sta dunque un fin troppo umano desiderio di felicità e la cattura e la soggettivazione di questo desiderio in una sfera separata costituisce la potenza specifica del dispositivo.

8. Ciò significa che la strategia che dobbiamo adottare nel nostro corpo a corpo coi dispositivi non può essere semplice. Poichè si tratta di liberare ciò che è stato catturato e separato attraverso i dispositivi per restituirlo a un possibile uso comune.

È in questa prospettiva che vorrei ora parlarvi di un concetto su cui mi è capitato di lavorare di recente. Si tratta di un termine che proviene dalla sfera del diritto e della religione romana (diritto e religione sono, non soltanto a Roma, strettamente connessi): profanazione.

Secondo il diritto romano, sacre o religiose erano le cose che appartenevano in qualche modo agli dei. Come tali, esse erano sottratte al libero uso e al commercio degli uomini, non potevano essere vendute né date in pegno, cedute in usufrutto o gravate di servitú. Sacrilego era ogni atto che violasse o trasgredisse questa loro speciale indisponibilità, che le riservava esclusivamente agli dei celesti (ed erano allora dette propriamente “sacre”) o inferi (in questo caso, si dicevano semplicemente “religiose”). E se consacrare (*sacrare*) era il termine che designava l’uscita delle cose dalla sfera del diritto umano, profanare significava per converso restituire al libero uso degli uomini. “Profano,” poteva scrivere cosí il grande giurista Trebazio, “si dice in senso proprio ciò che, da sacro o religioso che era, viene restituito all’uso e alla proprietà degli uomini”.

Si può definire religione, in questa prospettiva, ciò che sottrae cose, luoghi, animali o persone all’uso comune e le trasferisce in una sfera separata. Non solo non c’è religione senza separazione, ma ogni separazione contiene o conserva in sé un nucleo genuinamente religioso. Il dispositivo che attua e regola la separazione è il sacrificio: attraverso una serie di rituali minuziosi, diversi secondo la varietà delle culture, che Hubert e Mauss hanno pazientemente inventariato, esso sancisce in ogni caso il passaggio di qualcosa dal profano al sacro, dalla sfera umana a quella divina. Ma ciò che è stato ritualmente separato, può essere restituito dal rito alla sfera profana. La profanazione è il controdispositivo che restituisce all’uso comune ciò che il sacrifico aveva separato e diviso.

9. Il capitalismo e le figure moderne del potere sembrano, in queste prospettiva, generalizzare e spingere all’estremo i processi separativi che definiscono la religione. Se consideriamo la genealogia teologica dei dispositivi che abbiamo appena

disegnato, che li connette al paradigma cristiano dell'*oikonomia*, cioè del governo divino del mondo, vediamo che i dispositivi moderni presentano, però, una differenza rispetto a quelli tradizionali, che rende particolarmente problematica la loro profanazione. Ogni dispositivo implica infatti un processo di soggettivazione, senza il quale il dispositivo non può funzionare come dispositivo di governo, ma si riduce a un mero esercizio di violenza. Foucault ha cosí mostrato come, in una società disciplinare, i dispositivi mirino attraverso una serie di pratiche e di discorsi, di saperi e di esercizi alla creazione di corpi docili, ma liberi, che assumono la loro identità e la loro "libertà" di soggetti nel processo stesso del loro assoggettamento. Il dispositivo è, cioè, innanzitutto una macchina che produce soggettivazioni, e solo in quanto tale è anche una macchina di governo. L'esempio della confessione è qui illuminante: la formazione della soggettività occidentale, insieme scissa e, tuttavia, padrona e sicura di sè, è inseparabile dall'azione plurisecolare del dispositivo penitenziale, in cui un nuovo Io si costituisce attraverso la negazione e, insieme, l'assunzione del vecchio. La scissione del soggetto operata dal dispositivo penitenziale era, cioè, produttiva di un nuovo soggetto, che trovava la propria verità nella non-verità dell'Io peccatore ripudiato. Considerazioni analoghe possono farsi per il dispositivo prigione, che produce come conseguenza piú o meno imprevista la costituzione di un soggetto e di un *milieu* delinquente, che diventa il soggetto di nuove – e, questa volta, perfettamente calcolate – tecniche di governo.

Quel che definisce i dispositivi con cui abbiamo a che fare nella fase attuale del capitalismo è che essi non agiscono piú tanto attraverso la produzione di un soggetto, quanto attraverso dei processi che possiamo chiamare di desoggettivazione. Un momento desoggettivante era certo implicito in ogni processo di soggettivazione e l'Io penitenziale si costituiva, lo abbiamo visto, solo attraverso la propria negazione; ma quel che avviene ora è che processi di soggettivazione e processi di desoggettivazione sembrano diventare reciprocamente indifferenti e non danno luogo alla ricomposizione di un nuovo soggetto, se non in forma

larvata e, per cosí dire, spettrale. Nella non-verità del soggetto non ne va piú in alcun modo della sua verità. Colui che si lascia catturare nel dispositivo “telefono cellulare”, qualunque sia l’intensità del desiderio che lo ha spinto, non acquista, per questo, una nuova soggettività, ma soltanto un numero attraverso cui può essere, eventualmente, controllato; lo spettatore che passa le sue serate davanti alla televisione non riceve in cambio della sua desoggettivazione che la maschera frustrante dello *zappeur* o l’inclusione nel calcolo di un indice di ascolto.

Di qui la vanità di quei discorsi benintenzionati sulla tecnologia, che affermano che il problema dei dispositivi si riduce a quello del loro uso corretto. Essi sembrano ignorare che, se a ogni dispositivo corrisponde un determinato processo di soggettivazione (o, in questo caso, di desoggettivazione), è del tutto impossibile che il soggetto del dispositivo lo usi “nel modo giusto”. Coloro che tengono simili discorsi sono, del resto, a loro volta il risultato del dispositivo mediatico in cui sono catturati.

10. Le società contemporanee si presentano cosí come dei corpi inerti attraversati da giganteschi processi di desoggettivazione cui non fa riscontro alcuna soggettivazione reale. Di qui l’eclisse della politica, che presupponeva dei soggetti e delle identità reali (il movimento operaio, la borghesia ecc.), e il trionfo dell’*oikonomia*, cioè di una pura attività di governo che non mira ad altro che alla propria riproduzione. Destra e sinistra, che si alternano oggi nella gestione del potere, hanno per questo ben poco a che fare col contesto politico da cui i termini provengono e nominano semplicemente i due poli – quello che punta senza scrupoli sulla desoggettivazione e quello che vorrebbe invece ricoprirla con la maschera ipocrita del buon cittadino democratico – di una stessa macchina governamentale.

Di qui, soprattutto, la singolare inquietudine del potere proprio nel momento in cui si trova di fronte il corpo sociale piú docile e imbelle che si sia mai dato nella storia dell’umanità. È per un paradosso soltanto apparente che l’innocuo cittadino delle democrazie postindustriali (il *bloom*, come si è efficacemente suggerito di chiamarlo) che esegue puntualmente tutto ciò che gli

si dice di fare e lascia che i suoi gesti quotidiani come la sua salute, i suoi svaghi come le sue occupazioni, la sua alimentazione come i suoi desideri siano comandati e controllati dai dispositivi fin nei minimi dettagli, è considerato – forse proprio per questo – dal potere come un terrorista virtuale. Mentre la nuova normativa europea impone cosí a tutti i cittadini quei dispositivi biometrici che sviluppano e perfezionano le tecnologie antropometriche (dalle impronte digitali alla fotografia segnaletica) che erano state inventate nel secolo xix per l’identificazione dei criminali recidivi, la sorveglianza attraverso videocamere trasforma gli spazi pubblici delle città in interni di un’immensa prigione. Agli occhi dell’autorità – e forse essa ha ragione – nulla assomiglia al terrorista come l’uomo ordinario.

Quanto piú i dispositivi si fanno pervasivi e disseminano il loro potere in ogni ambito della vita, tanto piú il governo si trova di fronte un elemento inafferrabile, che sembra sfuggire alla sua presa quanto piú si sottomette docilmente a essa. Ciò non significa che esso rappresenti in se stesso un elemento rivoluzionario né che possa arrestare o anche soltanto minacciare la macchina governamentale. In luogo dell’annunciata fine della storia, si assiste, infatti, all’incessante girare a vuoto della macchina, che, in una sorta di immane parodia dell’*oikonomia* teologica, ha assunto su di sé l’eredità di un governo provvidenziale del mondo, che, invece di salvarlo, lo conduce – fedele, in questo, all’originaria vocazione escatolologica della provvidenza – alla catastrofe. Il problema della profanazione dei dispositivi – cioè della restituzione all’uso comune di ciò che è stato catturato e separato in essi – è, per questo, tanto piú urgente. Esso non si lascerà porre correttamente se coloro che se ne fanno carico non saranno in grado di intervenire sui processi di soggettivazione non meno che sui dispositivi, per portare alla luce quell’Ingovernabile, che è l’inizio e, insieme, il punto di fuga di ogni politica.

[1] J.Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l’histoire de Hegel*, Seuil, Parigi 1983, p.43 (1a ed. 1948).
[2] *Ibidem*, p.46.



Giorgio Agamben
Che cos'è il contemporaneo?

i sassi nottetempo

Il testo riprende quello della lezione inaugurale del corso di Filosofia Teoretica 2006-2007 presso la Facoltà di Arti e Design dello IUAV di Venezia.

1. La domanda, che vorrei iscrivere sulla soglia di questo seminario, è: "Di chi e di che cosa siamo contemporanei? E, innanzitutto, che cosa significa essere contemporanei?" Nel corso del seminario ci capiterà di leggere testi i cui autori distano da noi molti secoli e altri piú recenti o recentissimi: ma, in ogni caso, essenziale è che dovremo riuscire a essere in qualche modo contemporanei di questi testi. Il "tempo" del nostro seminario è la contemporaneità, esso esige di essere contemporaneo dei testi e degli autori che esamina. Tanto il suo rango che il suo esito si misureranno dalla sua – dalla nostra – capacità di essere all'altezza di questa esigenza.

Una prima, provvisoria, indicazione per orientare la nostra ricerca di una risposta ci viene da Nietzsche. In un appunto dei suoi corsi al Collège de France, Roland Barthes la compendia in questo modo: "Il contemporaneo è l'intempestivo". Nel 1874, Friedrich Nietzsche, un giovane filologo che aveva lavorato fin allora su testi greci e aveva due anni prima raggiunto un'improvvisa celebrità con *La nascita della tragedia*, pubblica le *Unzeitgemässe Betrachtungen*, le "Considerazioni intempestive", con le quali vuole fare i conti col suo tempo, prendere posizione rispetto al presente. "Intempestiva questa considerazione lo è," si legge all'inizio della seconda "Considerazione", "perché cerca di comprendere come un male, un inconveniente e un difetto qualcosa di cui l'epoca va giustamente orgogliosa, cioè la sua cultura storica, perché io penso che siamo tutti divorati dalla febbre della storia e dovremmo almeno rendercene conto". Nietzsche situa, cioè, la sua pretesa di "attualità", la sua "contemporaneità" rispetto al presente, in una sconnessione e in una sfasatura. Appartiene veramente al suo tempo, è veramente contemporaneo colui che non coincide perfettamente con esso né si adegua alle sue pretese ed è perciò, in questo senso, inattuale; ma, proprio per questo, proprio attraverso questo scarto e questo anacronismo, egli è capace piú degli altri di percepire e afferrare

il suo tempo.

Questa non-coincidenza, questa discronia non significa, naturalmente, che contemporaneo sia colui che vive in un altro tempo, un nostalgico che si senta a casa piú nell'Atene di Pericle o nella Parigi di Robespierre e del marchese di Sade che nella città e nel tempo in cui gli è stato dato di vivere. Un uomo intelligente può odiare il suo tempo, ma sa in ogni caso di appartenergli irrevocabilmente, sa di non poter sfuggire al suo tempo.

La contemporaneità è, cioè, una singolare relazione col proprio tempo, che aderisce a esso e, insieme, ne prende le distanze; piú precisamente, essa è *quella relazione col tempo che aderisce a esso attraverso una sfasatura e un anacronismo*. Coloro che coincidono troppo pienamente con l'epoca, che combaciano in ogni punto perfettamente con essa, non sono contemporanei perché, proprio per questo, non riescono a vederla, non possono tenere fisso lo sguardo su di essa.

2. Nel 1923, Osip Mandel'štam scrive una poesia che s'intitola "Il secolo" (ma la parola russa *vek* significa anche "epoca"). Essa contiene non una riflessione sul secolo, ma sulla relazione fra il poeta e il suo tempo, cioè sulla contemporaneità. Non il "secolo", ma, secondo le parole che aprono il primo verso, il "mio secolo" (*vek moi*):

Mio secolo, mia belva, chi potrà
guardarti dentro gli occhi
e saldare col suo sangue
le vertebre di due secoli?

Il poeta, che doveva pagare la sua contemporaneità con la vita, è colui che deve tenere fisso lo sguardo negli occhi del suo secolo-belva, saldare col suo sangue la schiena spezzata del tempo. I due secoli, i due tempi non sono soltanto, com'è stato suggerito, il secolo XIX e il XX, ma anche e innanzitutto il tempo della vita del singolo (ricordate che il latino *saeculum* significa in origine il tempo della vita) e il tempo storico collettivo, che chiamiamo, in

questo caso, il secolo XX, la cui schiena – apprendiamo nell’ultima strofa della poesia – è spezzata. Il poeta, in quanto contemporaneo, è questa frattura, è ciò che impedisce al tempo di comporsi e, insieme, il sangue che deve suturare la rottura. Il parallelismo fra il tempo – e le vertebre – della creatura e il tempo – e le vertebre – del secolo costituisce uno dei temi essenziali della poesia:

Finché vive la creatura
deve portare le proprie vertebre,
i flutti scherzano
con l’invisibile colonna vertebrale.
Come tenera, infantile cartilagine
è il secolo neonato della terra.

L’altro grande tema – anche questo, come il precedente, un’immagine della contemporaneità – è quello delle vertebre spezzate del secolo e della loro saldatura, che è opera del singolo (in questo caso, del poeta):

Per liberare il secolo in catene
per dare inizio al nuovo mondo
bisogna col flauto riunire
i ginocchi nodosi dei giorni.

Che si tratti di un compito ineseguibile – o, comunque, paradossale – è provato dalla strofa successiva, che conclude il poema. Non solo l’epoca-belva ha le vertebre spezzate, ma *vek*, il secolo appena nato, con un gesto impossibile per chi ha la schiena rotta, vuole volgersi indietro, contemplare le proprie orme e, in questo modo, mostra il suo volto demente:

Ma è spezzata la tua schiena
mio stupendo, povero secolo.
Con un sorriso insensato
come una belva un tempo flessuosa
ti volti indietro, debole e crudele,
a contemplare le tue orme.

3. Il poeta – il contemporaneo – deve tener fisso lo sguardo nel suo tempo. Ma che cosa vede chi vede il suo tempo, il sorriso demente del suo secolo? Vorrei a questo punto proporvi una seconda definizione della contemporaneità: contemporaneo è colui che tiene fisso lo sguardo nel suo tempo, per percepirne non le luci, ma il buio. Tutti i tempi sono, per chi ne esperisce la contemporaneità, oscuri. Contemporaneo è, appunto, colui che sa vedere questa oscurità, che è in grado di scrivere intingendo la penna nella tenebra del presente. Ma che significa "vedere una tenebra", "percepire il buio"?

Una prima risposta ci è suggerita dalla neurofisiologia della visione. Che cosa avviene quando ci troviamo in un ambiente privo di luce, o quando chiudiamo gli occhi? Che cos'è il buio che allora vediamo? I neurofisiologi ci dicono che l'assenza di luce disinibisce una serie di cellule periferiche della retina, dette, appunto, *off-cells*, che entrano in attività e producono quella specie particolare di visione che chiamiamo il buio. Il buio non è, pertanto, un concetto privativo, la semplice assenza della luce, qualcosa come una non-visione, ma il risultato dell'attività delle *off-cells*, un prodotto della nostra retina. Ciò significa, se torniamo ora alla nostra tesi sul buio della contemporaneità, che percepire questo buio non è una forma di inerzia o di passività, ma implica un'attività e un'abilità particolare, che, nel nostro caso, equivalgono a neutralizzare le luci che provengono dall'epoca per scoprire la sua tenebra, il suo buio speciale, che non è, però, separabile da quelle luci.

Può dirsi contemporaneo soltanto chi non si lascia accecare dalle luci del secolo e riesce a scorgere in esse la parte dell'ombra, la loro intima oscurità. Con questo, non abbiamo tuttavia ancora risposto alla nostra domanda. Perché riuscire a percepire le tenebre che provengono dall'epoca dovrebbe interessarci? Non è forse il buio un'esperienza anonima e per definizione impenetrabile, qualcosa che non è diretto a noi e non può, perciò, riguardarci? Al contrario, il contemporaneo è colui che percepisce il buio del suo tempo come qualcosa che lo riguarda e non cessa di interpellarlo, qualcosa che, piú di ogni

luce, si rivolge direttamente e singolarmente a lui. Contemporaneo è colui che riceve in pieno viso il fascio di tenebra che proviene dal suo tempo.

4. Nel firmamento che guardiamo di notte, le stelle risplendono circondate da una fitta tenebra. Poiché nell'universo vi è un numero infinito di galassie e di corpi luminosi, il buio che vediamo nel cielo è qualcosa che, secondo gli scienziati, necessita di una spiegazione. È appunto della spiegazione che l'astrofisica contemporanea dà di questo buio che vorrei ora parlarvi. Nell'universo in espansione, le galassie piú remote si allontanano da noi a una velocità cosí forte, che la loro luce non riesce a raggiungerci. Quel che percepiamo come il buio del cielo, è questa luce che viaggia velocissima verso di noi e tuttavia non può raggiungerci, perché le galassie da cui proviene si allontanano a una velocità superiore a quella della luce.

Percepire nel buio del presente questa luce che cerca di raggiungerci e non può farlo, questo significa essere contemporanei. Per questo i contemporanei sono rari. E per questo essere contemporanei è, innanzitutto, una questione di coraggio: perché significa essere capaci non solo di tenere fisso lo sguardo nel buio dell'epoca, ma anche di percepire in quel buio una luce che, diretta verso di noi, si allontana infinitamente da noi. Cioè ancora: essere puntuali a un appuntamento che si può solo mancare.

Per questo il presente che la contemporaneità percepisce ha le vertebre rotte. Il nostro tempo, il presente non è, infatti, soltanto il piú lontano: non può in nessun caso raggiungerci. La sua schiena è spezzata e noi ci teniamo esattamente nel punto della frattura. Per questo gli siamo, malgrado tutto, contemporanei. Capite bene che l'appuntamento che è in questione nella contemporaneità non ha luogo semplicemente nel tempo cronologico: è, nel tempo cronologico, qualcosa che urge dentro di esso e lo trasforma. E questa urgenza è l'intempestività, l'anacronismo che ci permette di afferrare il nostro tempo nella forma di un "troppo presto" che è, anche, un "troppo tardi", di un "già" che è, anche, un "non ancora". E, insieme, di riconoscere

nella tenebra del presente la luce che, senza mai poterci raggiungere, è perennemente in viaggio verso di noi.

5. Un buon esempio di questa speciale esperienza del tempo che chiamiamo la contemporaneità è la moda. Ciò che definisce la moda è che essa introduce nel tempo una peculiare discontinuità, che lo divide secondo la sua attualità o inattualità, il suo essere o il suo non-esser-piú-alla-moda (*alla* moda e non semplicemente *di* moda, che si riferisce solo alle cose). Questa cesura, per quanto sottile, è perspicua, nel senso che coloro che debbono percepirla la percepiscono immancabilmente e proprio in questo modo attestano il loro essere alla moda; ma se cerchiamo di oggettivarla e di fissarla nel tempo cronologico, essa si rivela inafferrabile. Innanzitutto l'"ora" della moda, l'istante in cui essa viene in essere, non è identificabile attraverso alcun cronometro. Questo "ora" è forse il momento in cui lo stilista concepisce il tratto, la *nuance* che definirà la nuova foggia della veste? O quello in cui l'affida al disegnatore e poi alla sartoria che ne confeziona il prototipo? O, piuttosto, il momento della sfilata, in cui la veste è indossata dalle uniche persone che sono sempre e soltanto alla moda, le *mannequins*, che, tuttavia, proprio per questo, non lo sono mai veramente? Poiché, in ultima istanza, l'essere alla moda della "foggia" o della "guisa" dipenderà dal fatto che delle persone in carne e ossa, diverse dalle *mannequins* – queste vittime sacrificali di un dio senza volto – lo riconoscano come tale e ne facciano la propria veste.

Il tempo della moda è, cioè, costitutivamente in anticipo su sé stesso e, proprio per questo, anche sempre in ritardo, ha sempre la forma di una soglia inafferrabile fra un "non ancora" e un "non piú". È probabile che, come suggeriscono i teologi, ciò dipenda dal fatto che la moda, almeno nella nostra cultura, è una segnatura teologica della veste, che deriva dalla circostanza che la prima veste fu confezionata da Adamo ed Eva dopo il peccato originale, in forma di un perizoma intrecciato con foglie di fico. (Per la precisione, le vesti che noi indossiamo derivano non da questo perizoma vegetale, ma dalle *tunicae pelliceae*, dalle vesti fatte di pelli di animali che Dio, secondo *Gen*. 3.21, fa indossare,

come simbolo tangibile del peccato e della morte, ai nostri progenitori nel momento in cui li scaccia dal paradiso.) In ogni caso, quale che ne sia la ragione, l'"adesso", il *kairos* della moda è inafferrabile: la frase "io sono in questo istante alla moda" è contraddittoria, perché nell'attimo in cui il soggetto la pronuncia, egli è già fuori moda. Per questo, l'essere alla moda, come la contemporaneità, comporta un certo "agio", una certa sfasatura, in cui la sua attualità include dentro di sé una piccola parte del suo fuori, una sfumatura di *démodé*. Di una signora elegante si diceva a Parigi nell'Ottocento, in questo senso: "Elle est contemporaine de tout le monde".

Ma la temporalità della moda ha un altro carattere che la apparenta alla contemporaneità. Nel gesto stesso in cui il suo presente divide il tempo secondo un "non piú" e un "non ancora", essa istituisce con questi "altri tempi" – certamente col passato e, forse, anche col futuro – una relazione particolare. Essa può, cioè, "citare" e, in questo modo, riattualizzare qualunque momento del passato (gli anni '20, gli anni '70, ma anche la moda impero o neoclassica). Essa può, cioè, mettere in relazione ciò che ha inesorabilmente diviso, richiamare, ri-evocare e rivitalizzare ciò che pure aveva dichiarato morto.

6. Questa speciale relazione col passato ha anche un altro aspetto.

La contemporaneità si iscrive, infatti, nel presente segnandolo innanzitutto come arcaico e solo chi percepisce nel piú moderno e recente gli indici e le segnature dell'arcaico può esserne contemporaneo. Arcaico significa: prossimo all'*arké*, cioè all'origine. Ma l'origine non è situata soltanto in un passato cronologico: essa è contemporanea al divenire storico e non cessa di operare in questo, come l'embrione continua ad agire nei tessuti dell'organismo maturo e il bambino nella vita psichica dell'adulto. Lo scarto – e, insieme, la vicinanza – che definiscono la contemporaneità hanno il loro fondamento in questa prossimità con l'origine, che in nessun punto pulsa con piú forza che nel presente. Chi ha visto per la prima volta, arrivando all'alba dal mare, i grattacieli di New York, ha subito percepito questa *facies*

arcaica del presente, questa contiguità con la rovina che le immagini atemporali dell’11 settembre hanno reso evidente per tutti.

Gli storici della letteratura e dell’arte sanno che fra l’arcaico e il moderno c’è un appuntamento segreto, e non tanto perché proprio le forme piú arcaiche sembrano esercitare sul presente un fascino particolare, quanto perché la chiave del moderno è nascosta nell’immemoriale e nel preistorico. Cosí il mondo antico alla sua fine si volge, per ritrovarsi, ai primordi; l’avanguardia, che si è smarrita nel tempo, insegue il primitivo e l’arcaico. È in questo senso che si può dire che la via d’accesso al presente ha necessariamente la forma di un’archeologia. Che non regredisce però a un passato remoto, ma a quanto nel presente non possiamo in nessun caso vivere e, restando non vissuto, è incessantemente risucchiato verso l’origine, senza mai poterla raggiungere. Poiché il presente non è altro che la parte di non-vissuto in ogni vissuto e ciò che impedisce l’accesso al presente è appunto la massa di quel che, per qualche ragione (il suo carattere traumatico, la sua troppa vicinanza) in esso non siamo riusciti a vivere. L’attenzione a questo non-vissuto è la vita del contemporaneo. E essere contemporanei significa, in questo senso, tornare a un presente in cui non siamo mai stati.

7. Coloro che hanno cercato di pensare la contemporaneità, hanno potuto farlo solo a patto di scinderla in piú tempi, di introdurre nel tempo una essenziale disomogeneità. Chi può dire: “il *mio* tempo”, divide il tempo, iscrive in esso una cesura e una discontinuità; e, tuttavia, proprio attraverso questa cesura, questa interpolazione del presente nell’omogeneità inerte del tempo lineare, il contemporaneo mette in opera una relazione speciale fra i tempi. Se, come abbiamo visto, è il contemporaneo che ha spezzato le vertebre del suo tempo (o, comunque, ne ha percepito la faglia o il punto di rottura), egli fa di questa frattura il luogo di un appuntamento e di un incontro fra i tempi e le generazioni. Nulla di piú esemplare, in questo senso, del gesto di Paolo, nel punto in cui esperisce e annuncia ai suoi fratelli quella contemporaneità per eccellenza che è il tempo messianico,

l'essere contemporanei del messia, che egli chiama appunto il "tempo-di-ora" (*ho nyn kairos*). Non solo questo tempo è cronologicamente indeterminato (la *parusia*, il ritorno del Cristo che ne segna la fine è certo e vicino, ma incalcolabile), ma esso ha la capacità singolare di mettere in relazione con sé ogni istante del passato, di fare di ogni momento o episodio del racconto biblico una profezia o una prefigurazione (*typos*, figura, è il termine che Paolo predilige) del presente (cosí Adamo, attraverso cui l'umanità ha ricevuto la morte e il peccato, è "tipo" o figura del messia, che porta agli uomini la redenzione e la vita).

Ciò significa che il contemporaneo non è soltanto colui che, percependo il buio del presente, ne afferra l'inesitabile luce; è anche colui che, dividendo e interpolando il tempo, è in grado di trasformarlo e di metterlo in relazione con gli altri tempi, di leggerne in modo inedito la storia, di "citarla" secondo una necessità che non proviene in alcun modo dal suo arbitrio, ma da un'esigenza a cui egli non può non rispondere. È come se quell'invisibile luce che è il buio del presente, proiettasse la sua ombra sul passato e questo, toccato da questo fascio d'ombra, acquisisse la capacità di rispondere alle tenebre dell'ora. È qualcosa del genere che doveva avere in mente Michel Foucault, quando scriveva che le sue indagini storiche sul passato sono soltanto l'ombra portata della sua interrogazione teorica del presente. E Walter Benjamin, quando scriveva che l'indice storico contenuto nelle immagini del passato mostra che esse giungeranno alla leggibilità solo in un determinato momento della loro storia. È dalla nostra capacità di dare ascolto a quell'esigenza e a quell'ombra, di essere contemporanei non solo del nostro secolo e dell'"ora", ma anche delle sue figure nei testi e nei documenti del passato, che dipenderanno l'esito o l'insuccesso del nostro seminario.



Giorgio Agamben

La Chiesa e il Regno

i sassi nottetempo

Una prima versione di questo testo è stata letta dall’autore presso la Cattedrale di Notre-Dame, a Parigi, l’8 marzo 2009, in occasione del ciclo “Conférences de Carême 2009”.

Il prescritto di uno dei testi piú antichi della tradizione ecclesiastica, la Lettera di Clemente ai Corinzi, comincia con queste parole: “La Chiesa di Dio che soggiorna a Roma alla Chiesa di Dio che soggiorna a Corinto”. Il termine greco *paroikousa*, che ho tradotto “che soggiorna”, designa la dimora provvisoria dell’esiliato, del colono o dello straniero, in opposizione alla residenza di pieno diritto del cittadino, che si dice in greco *katoikein*. Vorrei riprendere questa formula per rivolgermi qui e ora alla Chiesa di Dio, in soggiorno o in esilio a Parigi. Perché ho scelto questa formula? Perché il tema della mia conferenza è il messia, e *paroikein*, soggiornare come uno straniero, è il termine che designa la dimora del cristiano nel mondo e la sua esperienza del tempo messianico. Si tratta di un termine tecnico, o quasi, poiché la Prima lettera di Pietro (1 *Pt.* 1, 17) definisce il tempo della Chiesa *ho chronos tēs paroikias*, “il tempo della parrocchia” si potrebbe tradurre, se si ricorda che “parrocchia” significa qui ancora “soggiorno dello straniero”.

Il termine “soggiorno” non implica nulla quanto alla sua durata cronologica. Il soggiorno della Chiesa sulla terra può durare – e, di fatto, è durato – secoli e millenni, senza che questo alteri in nulla la natura particolare della sua esperienza messianica del tempo. Occorre sottolineare con forza questo punto, contro un’opinione che si sente spesso ripetere dai teologi, a proposito di un preteso “ritardo della parusia”. Secondo quest’opinione, che mi è sempre parsa blasfema, quando la comunità delle origini, che aspettava come imminenti il ritorno del messia e la fine dei tempi, si rese conto di avere a che fare con un ritardo di cui non riusciva piú a venire a capo, avrebbe allora mutato il suo orientamento per darsi una stabile organizzazione istituzionale e

giuridica. Ciò significa che essa avrebbe cessato di *paroikein*, di soggiornare come straniera nel secolo, per cominciare a *katoikein*, ad abitarvi come cittadina, come qualsiasi altra istituzione mondana.

Se questo fosse vero, la Chiesa avrebbe allora smarrito l'esperienza messianica del tempo che la definisce e le è consustanziale. Il tempo del messia non designa, infatti, una durata cronologica ma, innanzitutto, una trasformazione qualitativa del tempo vissuto. In questo tempo, qualcosa come un ritardo cronologico, nel senso in cui si può dire che un treno è in ritardo, non è nemmeno pensabile. Come l'esperienza del tempo messianico implica che sia impossibile abitarvi stabilmente, allo stesso modo in esso non c'è posto per un ritardo. È quanto Paolo ricorda ai Tessalonicesi (1 *Tess.* 5, 1-2): "Del tempo e dei momenti, di questo non occorre che io vi scriva. Il giorno del Signore viene come un ladro, di notte". "Viene" (*erchetai*) è al presente, cosí come il messia è chiamato nei Vangeli *ho erchomenos*, "colui che viene", che non cessa di venire. Walter Benjamin, che aveva inteso perfettamente la lezione di Paolo, la ripete a suo modo: "Ogni giorno, ogni istante è la piccola porta da cui entra il messia".

È della struttura di questo tempo, cioè del tempo del messia che Paolo descrive nelle sue lettere, che vorrei parlarvi. Un primo malinteso da cui occorre guardarsi a questo proposito è la confusione del tempo messianico col tempo apocalittico. L'apocalittico si situa nell'ultimo giorno, nel giorno della collera: egli vede la fine del tempo e descrive quello che vede. Il tempo che l'apostolo vive non è, invece, la fine del tempo. Se si volesse compendiare in una formula la differenza fra il messianico e l'apocalittico, si dovrebbe dire, io credo, che il messianico non è la fine del tempo, ma il tempo della fine. Messianica non è la fine del tempo, ma la relazione di ogni istante, di ogni *kairos*, con la fine del tempo e l'eternità. Ciò che interessa Paolo non è, dunque, l'ultimo giorno, l'istante in cui il tempo finisce, ma il tempo che si contrae e comincia a finire. O, se preferite, il tempo che resta fra il tempo e la sua fine.

La tradizione ebraica conosceva la distinzione fra due tempi o due mondi: lo *olam hazzeh*, cioè il tempo che va dalla creazione del mondo fino alla sua fine, e lo *olam habba*, il tempo che comincia dopo la fine del tempo. Entrambi questi termini sono presenti, nella loro traduzione greca, nel testo delle lettere. Ma il tempo messianico, il tempo che l'apostolo vive e il solo che gli interessi, non è né lo *olam hazzeh* né lo *olam habba*, è il tempo che resta fra questi due tempi, quando il tempo viene diviso dalla cesura dell'evento messianico (che per Paolo è, ovviamente, la resurrezione).

Come dobbiamo concepire questo tempo? A prima vista, se lo rappresentiamo geometricamente come un segmento prelevato su una linea, la definizione che ho appena dato – il tempo che resta fra la resurrezione e la fine del tempo – non sembra fare difficoltà. Tutto cambia, però, se proviamo a pensare l'esperienza del tempo che esso implica. Poiché è evidente che vivere il "tempo che resta", fare esperienza del "tempo della fine" non possono significare che una trasformazione radicale della rappresentazione e dell'esperienza abituale del tempo. Non si tratta piú della linea omogenea e infinita del tempo cronologico (rappresentabile, ma vuota di ogni esperienza) né dell'istante puntuale e impensabile della sua fine. Nemmeno possiamo pensarlo come quel segmento del tempo cronologico che va dalla resurrezione alla fine del tempo. Si tratta, piuttosto, di un tempo che cresce e urge dentro il tempo cronologico e lo lavora e trasforma dall'interno. È, da una parte, il tempo che il tempo ci mette per finire, ma, dall'altra, il tempo che ci resta, il tempo di cui abbiamo bisogno per far finire il tempo, per venire a capo della rappresentazione abituale del tempo e liberarci da essa. Mentre questa, in quanto tempo *in cui* crediamo di essere, ci separa da ciò che siamo e ci trasforma in spettatori impotenti di noi stessi, il tempo del messia, al contrario, in quanto tempo operativo nel quale per la prima volta afferriamo il tempo, è il tempo *che* noi stessi siamo. E questo tempo non è un altro tempo, situato in un altrove improbabile o futuro. È, al contrario, il solo tempo reale, il solo tempo che noi possiamo avere. Fare

esperienza di questo tempo implica una trasformazione integrale di noi stessi e del nostro modo di vivere.

È quanto Paolo afferma in un passo straordinario, che è forse la piú bella definizione della vita messianica (1 *Cor.* 7, 29-31): "Questo vi dico, fratelli, il tempo si è contratto [*ho kairos synestalmenos esti* – il verbo *systellein* indica tanto l'atto di imbrogliare le vele che il raccogliersi di un animale su se stesso prima di saltare]; il resto è che gli aventi moglie come non [*hōs mē*] aventi siano, e i piangenti come non piangenti e gli aventi gioia come non aventi gioia e i compranti come non possedenti e gli usanti il mondo come non abusanti".

Poche righe prima, Paolo aveva detto a proposito della chiamata messianica (*klēsis*): "Che ciascuno rimanga nella chiamata in cui è stato chiamato. Sei stato chiamato schiavo? Non preoccupartene. Anche se puoi diventare libero, piuttosto fanne uso". L'*hōs mē*, il "come non", significa che il senso ultimo della vocazione messianica è di essere la revocazione di ogni vocazione. Proprio come il tempo messianico trasforma dall'interno il tempo cronologico senza semplicemente abolirlo, cosí la vocazione messianica, grazie all'*hōs mē*, al "come non", revoca ogni vocazione, svuota e tramuta dall'interno ogni esperienza e ogni condizione fattizia per aprirle a un nuovo uso ("piuttosto fanne uso").

La questione è importante, perché ci permette di pensare correttamente quella relazione fra le cose ultime e le cose penultime che definisce la condizione messianica. Può un cristiano vivere unicamente delle cose ultime? Dietrich Bonhoeffer ha denunciato la falsa alternativa fra radicalismo e compromesso, che consiste in entrambi i casi nel separare drasticamente le realtà ultime dalle penultime, cioè da quelle che definiscono la nostra condizione umana e sociale di ogni giorno. Come il tempo messianico non è un altro tempo, ma un'intima trasformazione del tempo cronologico, cosí vivere le cose ultime significa innanzitutto vivere altrimenti le cose penultime. L'escatologia non è, in questo senso, altro che una trasformazione dell'esperienza delle cose penultime. E in quanto le realtà ultime

hanno luogo innanzitutto nelle penultime, queste – contro ogni radicalismo – non possono essere impunemente negate; e tuttavia – per la stessa ragione e contro ogni tentazione di compromesso – le cose penultime non possono essere in alcun caso invocate contro le ultime. Per questo Paolo esprime la relazione messianica fra ciò che è ultimo e ciò che non lo è col verbo *katargein*, che non significa "distruggere", ma "rendere inoperante". La realtà ultima disattiva, sospende e trasforma le realtà penultime – e, tuttavia, è proprio e innanzitutto in queste che essa testimonia e si mette alla prova.

Questo permette di comprendere la situazione del Regno secondo Paolo. Contro la rappresentazione corrente dell'escatologia, occorre ricordare che il tempo del messia non può essere, per lui, un tempo futuro. L'espressione con la quale egli si riferisce a questo tempo è sempre *ho nyn kairos*, "il tempo di ora". Come scrive in 2 *Cor.* 6, 2: "*Idou nyn*, ecco ora il momento da cogliere, ecco il giorno della salvezza". *Paroikia* e *parousia*, soggiorno come straniero e presenza del messia, hanno la stessa struttura, che si esprime in greco attraverso la preposizione *pará:* una presenza che dis-tende il tempo, un *già* che è anche un *non ancora*, una dilazione che non è un rimandare a piú tardi, ma uno scarto e una sconnessione interna al presente, che ci permette di afferrare il tempo.

L'esperienza di questo tempo non è, dunque, qualcosa che la Chiesa potrebbe scegliere di fare o di non fare. Non vi è Chiesa se non in questo tempo e attraverso questo tempo.

Che ne è di questa esperienza nella Chiesa oggi? È questa la domanda che sono venuto a porre qui e ora alla Chiesa di Cristo che soggiorna a Parigi. L'evocazione delle cose ultime sembra a tal punto scomparsa dalle parole della Chiesa, che si è potuto affermare non senza ironia che la Chiesa di Roma ha chiuso il suo sportello escatologico. Ed è con un'ironia ancora piú amara che un teologo francese ha potuto scrivere: "Cristo annunciava il Regno, ed è venuta la Chiesa". È una constatazione inquietante, su cui vi invito a riflettere.

Dopo quanto vi ho detto sulla struttura del tempo messianico, è

chiaro che non si tratta qui di rimproverare alla Chiesa, in nome del radicalismo, il suo compromesso col mondo. E nemmeno si tratta, secondo il gesto del piú grande teologo ortodosso del XIX secolo, Fëdor Dostoevskij, di presentare la Chiesa di Roma nella figura del Grande Inquisitore.

Si tratta, piuttosto, della capacità della Chiesa di leggere quelli che Matteo (*Mt.* 16, 3) chiama “i segni dei tempi”, *ta semeia tōn kairōn*. Che cosa sono questi “segni”, che l’apostolo oppone al vano desiderio di conoscere gli aspetti del cielo? Se la storia è penultima rispetto al
Regno, questo – l’abbiamo visto – ha, però, il suo luogo innanzitutto in essa. Vivere il tempo del messia esige allora la capacità di leggere i segni della sua presenza nella storia, di riconoscere nel suo corso la segnatura dell’economia della salvezza. Agli occhi dei Padri – ma anche di quei filosofi che hanno riflettuto sulla filosofia della storia, che è e rimane (persino in Marx) una disciplina essenzialmente cristiana – la storia si presenta come un campo di tensioni percorso da due forze opposte: la prima – che Paolo, in un celebre quanto enigmatico passo della Seconda lettera ai Tessalonicesi, chiama *to catechon* – trattiene e incessantemente differisce la fine lungo il corso lineare e omogeneo del tempo cronologico; la seconda, mettendo in tensione origine e fine, continuamente interrompe e compie il tempo. Chiamiamo Legge o Stato la prima, votata all’economia, cioè al governo infinito del mondo; e chiamiamo messia o Chiesa la seconda, la cui economia, in quanto economia della salvezza, è, invece, costitutivamente finita. Una comunità umana può costituirsi e sopravvivere solo se queste due polarità sono compresenti e se una tensione e una relazione dialettica permangono fra di esse.

È proprio questa tensione che sembra oggi esaurita. Man mano che la percezione dell’economia della salvezza nel tempo storico s’indebolisce e cancella, l’economia estende il suo cieco, irrisorio dominio su tutti gli aspetti della vita sociale. L’esigenza escatologica, abbandonata dalla Chiesa, ritorna in forma secolarizzata e parodica nei saperi profani, che, riscoprendo il

gesto obsoleto del profeta, annunciano in ogni ambito catastrofi irreversibili. Lo stato di crisi e di eccezione permanente che i governi del mondo proclamano in ogni luogo non è che la parodia secolarizzata dell'aggiornamento incessante del Giudizio Universale nella storia della Chiesa. All'eclissi dell'esperienza messianica del compimento della legge e del tempo fa riscontro un'inaudita ipertrofia del diritto, che, pretendendo di legiferare su tutto, tradisce attraverso un eccesso di legalità la perdita di ogni legittimità. Lo dico qui e ora misurando le mie parole: oggi non vi è sulla terra alcun potere legittimo e i potenti del mondo sono essi stessi convinti di illegittimità. La giuridificazione e l'economizzazione integrale dei rapporti umani, la confusione fra ciò che possiamo credere, sperare e amare e ciò che siamo obbligati a fare o a non fare, a dire o a non dire segnano non soltanto la crisi del diritto e degli stati, ma anche e soprattutto quella della Chiesa. Poiché la Chiesa può vivere come istituzione soltanto mantenendosi in relazione immediata con la propria fine. E – è bene non dimenticarlo – secondo la teologia cristiana vi è una sola istituzione legale che non conosce interruzione né fine: l'inferno. Il modello della politica odierna, che pretende a una economia infinita del mondo, è, dunque, propriamente infernale. E se la Chiesa recide la sua relazione originale con la *paroikia*, essa non potrà che perdersi nel tempo.

Per questo, la domanda che sono venuto qui a porvi, senza avere, per farlo, altra autorità se non un'ostinata abitudine a leggere i segni del tempo, è questa: la Chiesa si deciderà finalmente a cogliere la sua occasione storica e a ritrovare la sua vocazione messianica? Il rischio, altrimenti, è che sia trascinata nella rovina che minaccia tutti i governi e tutte le istituzioni della terra.

e-book

Giorgio Agamben
3 sassi
Profanazioni
Milena Agus
Mentre dorme il pescecane
La contessa di ricotta
Alfonso Berardinelli
Che intellettuale sei?
Gianfranco Bettin
Il clima è fuori dai gangheri
Adriàn N. Bravi
Sud 1982
Luciana Castellina
La scoperta del mondo
Francesco M. Cataluccio
Che fine faranno i libri
Patrizia Cavalli
La guardiana
Gaja Cenciarelli
Sangue del suo sangue
Karl Marx
Elogio del crimine
Dick Matena
Parigi 25/44
Daniele Mencarelli
Bambino Gesù
Maria Pace Ottieri
Quando sei nato non puoi più nasconderti
Abbandonami
Sandra Petrignani
Dolorose considerazioni del cuore
Elisa Rossi
Quando il drago muove la coda
Elisa Ruotolo

Ho rubato la pioggia
Pavel Sanaev
Seppellitemi dietro il battiscopa
Posy Simmons
Tamara Drewe
Eleonora Sottili
Il futuro è nella plastica
Robert Louis Stevenson
Il principe Otto
Tonghzi
Beijing story
Franca Valeri
Animali e altri attori
Mila Venturini
Due di tutto e una valigia